اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن فطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد
وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملايم كما في
قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي العربي عم اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفقة تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل ذلك
على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الآخرة وطلبوا الهدا
عن نبيهم لكونهم مستعنين باعتبار شئ آخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته
كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زايد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا
عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب
كيف وقد اتى شيخ الانبياء ابرهيم عم بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القرآن
مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليهم الرؤية
لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتدا لن نقوم بل يقال لا نقوم فاذا خولف يقال تاكيدا للرد لن نقوم انتهى
فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى عم قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين
في شان نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتدا الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها
على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن هيهنا هو انهم لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله
تعالى واجاب الله سوالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه اذداد طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر والذكما ورد في المشهور
ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن واما
ناسيا فلان قوله ولو كان لغلبة الامتناع لمنعهم موسى عم عن ذلك اه يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه فليس كذلك بل منعهم
عنه كما يدل عليه ما روى في شان النزول وسياق في قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال
والمقام واما ما اشار اليه من ان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدلايل الرزينة الرصينة العقلية على صحة الرؤية
ففيه ازراء بجلالة قدر شيخه الاشعري وساير مشايخه حيث لم يقدر واحد منهم مع كثرتهم في مدة ثمانماية سنة على اقامة
دليل عقلي قناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار هدفا تواردت سهام الاعتراض عليه كبيت العنكبوت في ذلك
اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما سنذكره من انه هرب عن هذا المضمار وارتكب بالفرار فظهر ان ما ذكره
من التصلف زيادة نغمة منه على طنبور طامات شيخه الاشعري لاكثر ما سماه طاماتا من كلام يزم والحادي عشر
فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه في بعض

الظن لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير
عذر يفي باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور المتدين الجمهور على مر الدهور
لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع انه بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما فرعه
على ما نسجه بقوله فعلى هذا يكون الروية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله على الامامية في معنى الحديث المشهور
كيف وقد نقلنا سابقا عنهم في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد
وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان روية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل
واتضح ان ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلات حماقاته او بعض
نفعه باعقابه واهل موالاته وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثيا
البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا بقرا فنضع حوضا عظيما
وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل
من ذلك ونصرفه في حوايجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك
الشغل عن المزاجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا
ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راث الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه لان لخثاء البقر في ذلك الوقت
رائحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار
قال هذا عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم
فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير عاقل مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاء فخر الدين
الرازي ومن تأخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الروية حتى ان الرازي فضح
نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل
العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها
اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة روية الله
تعالى بالدلايل العقلية بل نتمسك في المسألة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلايل وصرفها
عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الروية اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر
انتهى كلامه وقال ـــــ في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل من ان
التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما يختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المسمى بالامام ولا السيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما

٢

عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع
الكباير والصغاير او جوازه وقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا قايلين
باخلاله وبالجملة الاشاعرة قايلون بجواز وقوع الكباير عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم
وقوع بعض الكباير المخل بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان اوامة ثمه صريحة فيه حيث قال الاول
انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها
المص اذا فرغ في قالب الدليل يصير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم لكان كذا والفرق
بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا في هذه اللوازم الذي سماها الناصب دلايل انما اوردها
المص على من قال بجواز صدور الكباير والصغاير عن الانبياء ع مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها لا على
خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا براء عن
ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبياء والائمة ع يقدح
فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا
وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس اذ هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسألة بين الفريقين
قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير والمعاصي فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن
الى قول من لا تجد عليه شيء من ذلك جزما قال الشريف المرتضى رض وهذا معنى قولنا ان وقوع الكباير والمعاصي
منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ولاه ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع
الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكباير في باب التنفر لا تنحط عن الهاجاة التي تدل على خسة صاحبها وعن
المجون والسخافة ولا خلاف في انها ممتنعة عنهم فان قيل وليس قد جوز كثير من الناس الكباير على الائمة ومع
ذلك لم ينفر واعن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا كلام من لا
يعرف معنى التنفر اذ لم يرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول
الاطمينان ولا يشك عاقل في ان النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد
الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب منه الشيء ولا يقع عنده اولا يرى ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في
العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون
منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال
هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب
والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفر لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل

ولزوم التنفير ايض وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه
الاقدام على كباير الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما
يقتضي القبول والنفوذ وكثيرا ما نشاهد ان الناس يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت
منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقدحا غاية ما في الباب ان الكباير بعد التوبة اقل تنفيرا
منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا
تنفر فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايض عند التامل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن
عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا
الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لفاعله
ثوابا ايض باعتراف الخصم فانهم ايض ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه
منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة
في بيان حقية مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق الشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجتمعت الامة
شارقة وغاربة ارضا فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز
نسخ الكتاب بالسنة وهذا من احل المحالات والعامي اذا سمع هذا تنفر طبعه وينزوي عن تقليده وافتتنا
به الجواب قلنا هذه الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان الله تعالى
وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نفايس هذا التعليق فاحفظ فانه بذلك التحقيق قال المص
رفع الله درجته البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية
الى ان النبي صلعم يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات بريا عن الرذايل والافعال الدالة على الخسة
كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة التي لا تقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي
الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثه من ولد الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع
الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتمسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويستهزء به
ويكون قد ليط به دايما لابنه به قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس
ويكون هو صلعم في غاية الدناءة والسفاطة ممن قد ليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق
ويعتمد المناكير ويكون قوادا ابطاطا فهولاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين
وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تم وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول

اورا جله الى غير ذلك ومن البين ان عدم انصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفايدة امامته وكذا
الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير وفي ايجاب ذلك عدم الانصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور
الصغاير والكباير عنه واستلزم ذلك جواز ان يخطاء ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر وهكذا فيلزم التسلسل
والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان
هو ايض جايز الخطاء لاحتاج الى امام اخر وذلك الآخر ايض لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن
في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب تع
دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب
بل الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى التسلسل والفساد واختلال
احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايض ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة
ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي
ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج الى اخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل وثانيا انا نختار الشق الثاني ونقول ان
اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات
لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس
متى اراد صدور الفعل الحق الكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه
قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة
ما هذه عبارته وچون نفس متمرن بملكات ثلثه حكمت وعفت وشجاعت گردد بروجهى كه على الدوام افعال
بر قانونى مضبوط ونهجى مقرر از وصدور يابد بى تجشم رويتى جديد وسعى مستانف آن ملكه عدالت باشد انتهى
وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في غيره العدالة بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى
والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا صارت
ملكة لاحدنا فيها وقوع الغلط فيما بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء
من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايض بل ما نقله من تعريف الحكماء منه
يستدعي ذلك ايض فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل
والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كالجبران او جر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او
كوجوب الكذب لانقاذ النبي فصله الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد
قال الشارع صلعم من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجري

فلا يكون الايتان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا يخفى واما ما نقله من
انكاره لما انسب المص الى الصحابه من تجويزهم امامة الفساق والسراق فحيلة لانفى باصلاح ما افسده اسلافه فقد
قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد الامامه ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء و
الرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق واستخلاف
من قبله ولو بعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمن بقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقهر
واستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق
والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال الشارح الوقايه في فقه الحنفيه لا يحد الامام حد الكفر
لانه نايب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد واشباههم
ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحساني عنده لا شرط لازم كما قال
في المطول ان اعتقاد الثناء في شرط حسن قصر القلب وقال عم لا صلوة الا بحضور القلب اى لا كمال الا بها فتدبر
واما ما قاله نظما فيقال بما قلت ارتجالا اذا ما راى فاضلا في الامام بفضلته فيه لقد دنسه بلوث
الطهر بما فضله فضول الصفها من الجنسه قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في
ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم
المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تقديم المفضول واهانة
الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدى
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانزع
وانسب واشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي
لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطرق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون
فظا غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولى عليه الرعية ويكون حامي البلاد ويكفيه من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد
وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ
الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة والعقل يحكم بانه هو الاولى بالعامة وكثير من المفضولين يكونون
اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه

ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم
واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى
الامور الاختيارية يحسن مدح المحسن ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه فلو لم يكن الافعال باختيار الفاعل و
قدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة
الذم فعلم ان الافعال اختياريه والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال
باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما انه لتاثير قدرته في الفعل فذلك
غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول
الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح
يعم الافعال الاختيارى وغيره بخلاف الحمد ولتفصيله في الحدائق واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح
ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان
اراد نفي الحكم بحسن مدح الله تعالى شانه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع
امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى اقول الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة
والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى
الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوة بين
وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمات فان تعذيب العبد
مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد منه
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في
التاثير استلزامها لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه
ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تاثير لها فيه واما ما نسبه
الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المص ان الافعال الصادرة
بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لا انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المص
صريح فيما ذكرنا حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اى الى العبد لا الى الفعل
الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس
تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحلها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال

متعلقه ولا يقال لرجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هنا انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الا
سبحسابي والاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من الترديد فهو قبيح جدا الظهور ان كلام المص في بيان ان الاشاعرة لا يمكن
بمقولهم يحسن هنا المدح فهم معزولون عن العقل وهنا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك
لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا يخفى على ان في السوال الاول فيه اعتراف بنفي الحسن
العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه من محل النزاع تفصياء الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تم حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب
المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله لم نقدر على الطاعة لان الله
ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلق كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل
والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه
وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر
على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا
لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة
الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترء احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف
فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته واختياره
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو ممكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة
وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال
وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا هنا لا يصح
ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما
واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله
الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره
انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول
والا كان ممتنع الحصول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل

الاختيار

الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال
كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى اقول
تسميته لذلك الدليل القطعي شبهة اشتباه نشاء عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد
القول بالكسب مجملا وسيجي انشاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية
امور الاول وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق
بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف
بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي
الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المص لو لم يكن العبد
فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين
لم يتحقق قبيح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايض والذم باعتبار
المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الا مبني على نفي العلة
الحقيقية وقد مر ما فيه فنذكر على ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم
الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه
شتى يكابر فيها للاشاعرة لا نسب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل احراق فلهذا لا يصح
السوال عنه وايض انا لا يسال عن فعل النار لانه جماد لا حيوة له ولا ارادة لا لانه ليس سببا للاحراق حقيقة
كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان
يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة اذ لا يظهر فايدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير
في افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الا مع انه لا ارتباط له بكلام
المص قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا
وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم
على ما اردناه وتركه بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا ما نعيناه عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا
المطيع للمشقة انقيادا للامرنا يحكم العقلا بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا
اخر بخدمة شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر
انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم دفع فايدة البعثة ويصح السوال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره

من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل اه مدخول بان الانسان مجبول على الفعل
سواء بعث اليه نبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من
الالزام بين لازم لما سيجي من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فا نتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية
لجريانه فيه بعينه فما لم يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى الاعمال المعللة بعلمه على ما ذهبتم اليه فتدبر
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان ذلك نهاية
الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يودي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف
سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية
نصدر عنا بل منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله
المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف
يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سال ابا موسى الاشعري رض فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى
لانه لم يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم تقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي
بينه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح
كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان
يعترض على المهندس انك لم بنيت المستراح ولم تجعل البيت كله محلا للعبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال
للخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين
فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال انه ظلم فكذلك
تصرف الحق سبحانه في الموجودات باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه
وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستاجر
على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل يعطي الاجراء اجرتهم ولم يعط العبد شيئا
هل يقال انه ظلم العبد لاشك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا
الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه يجاوز عن حد ما
يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس المالك
المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا
وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف

خذ

هذا التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استعاذة
الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة
ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه
انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون
على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقايلون بان لا موثر
الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في معنى انه فاعل الظلم والجور
لا يكون عادلا واما القايلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى
عما يقولون ويفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكروه اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور
ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق
وباعتبار قيامها بهم مكابرة بسد باب المناظرة ثم ان الناصبة لم يجعل عمرو بن العاص ههنا شريكا مع
ابي موسى في الدعاء برضا الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المومنين
والاوصياء عليه السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت وكيت فانما تمسك به
العلامة الدواني في بعض رسايله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والائمة
دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب
فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه
لتلوث جميع البيت وفرع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع
فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون
مخلا فيها وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه
العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم
لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه
العقل لانهم عياله وعليهم نفقتهم من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سواء ذلك
ما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوة لسد رمقهم
كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوة واللباس
يقال انه ظالم فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل
العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه

الفعل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب ان يعدلوا عما سماه بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق قال المص رفع الله درجته

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته لانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب تصوراتنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذلك نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات التي يجوز عدم وقوعه عقلا وعادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها واما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المص عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المص واما ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على الفعل بعد ذلك فمسلم لكن المص انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلطه ظاهر لان المص قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة

بنفيه

بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا تقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب ان هولاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فابلغ امر الخلق الى الفعل فقدوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى اقول ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجب ويدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرة سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل والترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملايم واعتقاد الملايمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشاه العبد وهل جرى التسمية في الامور الاعتبارية مما لا يبالي بارتكابه وكانه لهذا قال شارح المقاصد المحقق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعين والترجيح الناصب الحمار زعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على استناد الافعال للعباد وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا

صح القران ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة
الفعل الى العبد فويل للذين كفروا يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل
سوء يجز به كل امرئ بما كسبت رهين وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من
كتاب الله العزيز وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب
والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها الاحتمال لما يخالف مذهب اهل السنة
ثم اتى على الايات كلها واتفق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل
ذكر الايات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة
والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعلم فهمه ما كان يستحيي من ناظر في كتابه ومثله
في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ
السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لناسها ما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذا السهام
قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب
اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبته واضافته الى المخلوق كالسواد
فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به فقوله تعالى فويل للذين كفروا
فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة
وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس
لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق ولم يقرا هذا الرجل
اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى اقول
نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر
عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا للجماعة نعم امثله
وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة

المعنى

المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن
الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه ولا احتمالات
بالنظر الى القرائن الظاهرة الداخلة في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب
فليس من جهله بعجيب ويدفعه انه لما ادعى المص نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي
ذكر لها تاويلات كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما قيل ان نوم التاويل
ليل الليل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف الايات وتحريفها فما
في غير ما انزلت فيه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقرآن
المبين عن ان يكون دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطلة للملحدين وما ندري
كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط
ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على صدور
الخصم نصولا ولها اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا
غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كابروا على نصوص تلك الايات واستدلوا
بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك حينئذ مثل قوم من الاقوياء الرماة لخصمهم
من بعيد قد قابلهم من الحمق الشديد جماعة كان فيهم من الضعف في نزع وسهامهم خالية عن اثر ولدغ
فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب ثم التقط من
الاقوياء من كان لهم من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجماعة الحمقى الخاسرة
حتى قتل تلك السهام احيائهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم
واستاصلهم بها عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الخ ففيه ان الكلام ليس في مطلق
النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلا له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية
ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب
اصطلاح من الاشاعرة لا [illegible] بل الخصم على ان الكسب الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة
او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فما لو الصرف ونحوه اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم
ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال
يعم الافعال الاختيارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل
الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر

واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فيما فيما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود
الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير
احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس
لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فقيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان
القول بالقدرة الغير الموثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها
اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تم عبر فيها
بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد
وان اكتسبها بجارحة اخرى مجرى خطاب الله تع على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يدا غيرك وفوك لا فو سواك يعني انت فعلت بالتك لا يستحيله
ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ
الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة تكتهم للفرار عن الجبر المحض والى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف
الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف
الفعل بالطاعة او المعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل
وانصف قال المص رفع الله درجته الثاني ما ورد في القران من مدح المومن على ايمانه وذم الكافر على كفره
ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك
الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مدح المومن وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل الحسن وجماله ويمدح اللولوة بصفائها
والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يونث ويختار المسك ويحرق الحطب والحشيش
والايات المذكورة انما تدل على المدح للمومن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا
مسلم والكلام في ان الاعمال المجزية هل هي مخلوقة لله تع او للعبد واما المباشرة والعمل والكسب الذي يترتب
عليها الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انها من العبد ولهذا يترتب عليها الجزاء فعلم ان في الايات ليس دليلا
لمذهبه انتهى اقول فيه ان القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان
وتنبه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والعزاير الحاصل في محلها ليس كذلك فلا وقع

فيه

9

فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض
تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه
وجماله ويمدح لولوة بصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المومن على ايمانه مثله انما يقع
من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص حينئذ
والاستشهاد بمدح نحو اللولوة يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تم منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف
والظلم قال الله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما
ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تم منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين
مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تم منزهة عن هذه الاشياء فالايات الدالة على هذا
المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تم حتى
يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله تم مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف
والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره
من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب
وباي شيء ينسب فلينسب اليه اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر
ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل
لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تم على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تم لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا
السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما لاعبين وما خلقنا هما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق
حقا لا فاد ان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاف الحلي الا من ذلك
المعنى من كلام الله انتهى اقول قد بان ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تم انما هو بحسب اللفظ دون
المعنى والحقيقة وان الكسب بط بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في
افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان

ومحوه من مخلوقات الله تفاوة واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف ايضا لما قاله سابقا من ان افعال الله
تعالى منزهة عن التفاوة والاختلاف والثانى انه فهم من نفى الاختلاف الواقع فى الاية نفى الاختلاف فى جميع الانواع
والاشخاص ونحوها ولهذا وقع فى ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوة
والاختلاف المنفى فى الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا فى تفسير
النيشابورى ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فمن قادح
فى استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شئ
خلقه انما يتعلق بكل شئ خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضى فى قوله تعالى خلقه ولا ريب فى ان الشئ الذى خلقه الله
هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبائح
المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من
الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا
سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل فى خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشتمل افعال العباد
كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية
انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق
والجد معان متقاربة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون تلك الاشياء حقا لا ان الحق امر آخر
مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالمجئ الموضع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله وانى يفهم هذا المعنى من هذا
الكلام دليل على اعوجاج فطرته المرء المروانى وقصور فهمه عن ادراك واضحات المعانى فانه لا يفهم ان ما ذكره فى
تفسير الاية هل هو مضمون كلام المص او يلغمه ويمنعه ولا يدرى اين يذهب براسه وباى شئ يشتغل وينطق
براسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهلة بالباطل ومعارضتهم الحق باعث ما يكون من الكلام
قال المص رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى
كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر فى الكافر واراده منه
وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى انكارا بلفظ
الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك عن التصرف
فى حوائجى قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا ما منعك من ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا
فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفى الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان
يقول لم تفعل مع ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن عباد كيف يامر الله بالعبادة

ولم

ولم يره وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله وذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والانكار والتوبيخ فى قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب
لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كان فى
الترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر
على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير
والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم فى العلم بعينه وكذا حكم باقى ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ
الله تعالى عباده بالشرك والمعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار
الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا فى الانشاء معتزليا ذكر
الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل فى امثال كلامه
شعر كلامك يا هذا كبندق فارغ ٭ خلى على المعنى ولكن تقرقر انتهى اقول قد سبق
ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لهم جزا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله
تعالى على العباد ولا يكفى فى ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان مظنه لزوم مثل ذلك علينا فى العلم من قبيل بعض الظن
وكذا الكلام فى باقى ما ذكر من الايات واما ما ذكره فى دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان
رجلا وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شئ من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة
والاعتزال فى فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك
وسيلة للهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من العجابة ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال
انما نشا عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى نصابه نشا فى
حجر التشيع وارضع من لبابه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ فى بابه واما ما
ذكره من الشعر المشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليتصفا اولياء الناصب ان الخالى عن المعنى
هو الكسب الذى اضطربوا فى تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الصاحب الذى جل ان يوصف
لفظه الا بالدر المنظوم وكوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذى ختم الله على قلبه فلا يتقى

من الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما ينطق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري
الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره الجهول سيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل
شعر الحق ينكره الجهول لانه * عدم التصور فيه والتصديقا * وهو العدو لكل ما هو جاهل * فاذا
تصوره يعود صديقا قال المص رفع الله درجته الخامس الايات التي ذكرها الله تعالى فيها
تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم
ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه
مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي
للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية
في العبد غير نافعة له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا
وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله
ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية الاولى
لجعل المشية علة الذنب وفي الثاني لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان
الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثاني من الله تعالى من غير انكار فعلينا تامل النظر عليه الحق انتهى
اقول قد مر بيان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له
في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى اه ففيه ان صريح الاية
اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج
والقول بعلية مشيته تعالى وعلمه للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله
تعالى كما قرره المص فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه ذنبا
صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث
قالا ان حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما
حركة ويتمايزان ان يكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله

تعالى

تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيده انما هو في العقل دون الخارج
ولا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية
الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فندفعه بان الفرق بين لان المراد بالمشية في الاية المشية المطلقة نفي ان الله
تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشاء ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشاء عدم شركم
لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم
فارتكبتم لسوء اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الجبارية الاضطرارية
وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشاء ذلك على هذا الوجه
لما فاته غرض التكليف كما مر ولا منافات بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى ونظير هذه الاية قوله تعالى
ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المص رفع الله درجته السادس
الايات التي فيها امر العباد بالاقبال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله
وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا به خيرا لكم واتبعوا
احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا
عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة
التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة
وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك
لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد
واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة
والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق ان العبد بطبعه
لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي
كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية سفسطة لا يلتفت اليها وان المالك على
الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم
عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر وسيجيء دفعه بابطال
الكسب باي معنى كان ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته السابع الايات التي حث الله
تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم

استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعاذ من الخالق ولا يستعاذ به فانه الاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكروا لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التى لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يودى الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية ان كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ع ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس ع سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى ع رب انى ظلمت نفسى وقال يعقوب ع لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى وقال نوح رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام فى الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه انتهى اقول يدفعه ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك ايضا وقد مر ان الما فى احتمال الكسب من الهذر والفساد فما بقى لهم الا العناد قال المصنف رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ذكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله تعالى الا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل

هنا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالق الفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على مقصوده انتهى اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة والبرهان العقلى لا يظهر خلافه فى الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذى لا محصل له لظهور ان الكسب فى الاية ليس بالمعنى الذى اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو فى ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته العاشر الايات التى ذكرها الله فيها ما يحصل منهم من التحسر فى الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التى من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة ومتابعيهم وليس فى هذه الايات دليل على مدعاهم انتهى اقول قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذى اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء لله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا فى وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذى توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما سبق قال المصنف رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عذرهم وفضلائهم وهل يمكنهم الجواب عند هذا السوال فكيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم الا ان اطلبنا الحيوة الدنيا واثرناها على الاخرة وما عذر عوامهم فى الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم فى عقايدهم وهل يمكنهم الجواب عند السوال كيف تركتم هذه الايات وقد جاءكم بها النذير ومن تابعكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل تقبل عند هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت فى كل الفصول من استدلاله بالايات انها دالة على خلاف مقصوده فهى نصوص مخالفة لدعواه والعجب انه يفتخر ويباهى بايات انها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق فى الوجود سواك وانت خلقت كل شئ ونحن كسبنا المعصية والطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا بفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت

واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمد ص امرنا بانا نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال ص عليكم بالسواد
الاعظم ورايناان في امته ص السواد الاعظم اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورايتنا
ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق ولو
نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم
انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل
خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المص
فبناؤه في ذلك كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا
ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية و
المقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المص مخالف لمقصد الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها
نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في تقرير عذر علماء عقلته فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم
الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواي وانت خلقت كل شيء مع انكم اثبتم
صفات ثمانية زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم
الفعل واثبتم الكسب بالمعنى الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان
تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة
واما التصرف كيف شاء فان اريد انواعا واصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف واستحسان
العقل فصادق لكن لا يفيده وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجود
ضراعتهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع اذ يقول الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى
السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان خوف
الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق
كانوا في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي ص في امته من الثقلين
كتاب الله تعالى وعترته وعبر عنه في الحديث المشهور بان احدهما اعظم من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما
قرتا اعين المؤمنين ونورا ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي
في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة و
يعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر

شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفة
العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه
ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفه ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده
على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله
وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب
ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر
الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب
منه ونتلطف ونزجر ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو
مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا
ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هنا فهو مكابر لمقتضى العقل لمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع
فليس له فيه دليل انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال
صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكارا للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل و
التجاوز عن ظاهر النقل فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفته اجماع الانبياء والرسل
فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن
بعضها كالظلم والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا وكيف يصح ان يقال له ايت بفعل الايمان
والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يقتضي
الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب اخر ثم امره غيره
فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم
تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق
الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف
على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا الاشاعرة
وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بلى يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب
الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكلما ذكره لا يلزم الاشاعرة

وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى اقول قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي
دام به الاشعري مهرباً عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبريه سواء بسواء ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل
المسافة بلا طايل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذر فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة لزوما لا ستر به
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم سد باب الاستدلال على كونه تع صادقا والاستدلال
على العالم باثبات الصانع والاستدلال على صحه النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع
الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة
الينا فمن منع حكم الاصل بالقياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقه فينسد عليه باب
اثبات الصانع وايض اذا كان الله تع فاعلا للجميع من القبايح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب
ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايض اذا جاز ان يخلق الله تع القبايح
جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الاخرة والاحوال الماضية والقرون
الخاليه وايض يلزم من خلقه القبايح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك
ان يكون ما رغب الله تع فيه من القبايح فيزول الثقه بالشرايع ويقبح التشاغل بها وايض لو جاز منه تع
ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى العقاب للزوم في دين الاسلام
جاز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تع زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق
ولكن الله تع صدنا عنه وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه من الضلالة
والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو
الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى قال الناصب خفضه الله اتى في هذا الفصل استدل
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه الظرفاء مضحكة لهم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع
وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجدا فعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا
وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم
الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضحك
اما اولا فلانه حصر حادثات العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال
بحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثه بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات
والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هنا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيده

جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله
واين يفهم هناك الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات يتفوه
به الاماثله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبايح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله وجواب هنا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة
على خلق القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وبما جرى من
عادة الله تع انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كساير المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات
لانه لا يجب على الله تع شئ على قاعدتنا فكلما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه
الاشاعرة من اعتقاد الحقيقة يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هولاء لا يقع
عادة كساير العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز نعقلا حيث لا يجب عليه تع شئ ولا قبيح بالنسبة اليه انتهى
اقول يناسب ما الهمه الناصب من الضحك على المص قدس سره قوله تع ان الذين اجرموا كانوا
من الذين آمنوا يضحكون وسيريه الآن قوله تع فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المص
حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعماله
لقياس الغايب على المشاهد قرينة ظاهرة على انه اراد بقوله افعالنا المشاهد مطلقا سواء كان انسانا
او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايض لانه لو دل
على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهر
او قد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد
وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم
وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وساير
الاشياء الحادثة اه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال
الله تع من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا لغو من الكلام ولا استدلال الملايكة بها على الاحتياج الى الله تع
فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الهالك فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة
هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية ونزعه في المراتع الحيوانيه فليضحك قليلا وليبك
كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تع صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر
اه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بعيد هذا بقوله وايض اذا جاز ان يخلق الله تع القبايح جاز ان يكذب
في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد ان النشر وقع على غير ترتيب اللف فلا لوم على المص قدس سره كما لا

شعر على تحت القوافي من معادنها • فما علي اذا لم يفهم البقر • واما ما ذكره ثانيا من انه استدل بلزوم انسداد باب
اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله وانه لا يفهم هذه الملازمة اه فمردود بان هذا
ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من يتفاوت ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى وسيصرح المص به ايضا في عنوان الدعوى وفي اثنائه ببيان كثير من اللوازم المذكورة
سابقا وانما اجمل هاهنا روما للاختصار اعتمادا على السياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب
الشرعية المذكورة سابقا وكذا اجل التي الزمه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه
عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالحمار والجماد واما ما ذكره في جواب باقي كلام
المص وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فقد مر فيهما لزوما يغنيك
عن الاعادة والله ولي الافادة قال المص رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما
عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يكون خلقها
لا لغرض حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب
خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال
العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة
وكل المحذور انه ناش من عدم هذا الفرق الا يرى الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان
خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المودي الى المهالك الخبث ثم ان هذا
الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح ولا شر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح
غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء مخلوقة
لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف المشهودة والحس فاذن يلزم ما الزم الاشاعرة
من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى اقول قد مر مرارا بيان قبح ما قالوا ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
وان الفرق بين الخالق الفاعل فاسد وما ذكره هاهنا في بيان الفرق من تنويره المطلع عين ما نقلناه سابقا عن
شارح المقاصد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه
انما تقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سواد الله وجهه حال الفاعل
الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا
اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير
القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق

السواد

السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا ويتصف
زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق
ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب الصدور وعدمه فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره
والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعله نحويا كما قلناه فالسواد
والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا
وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات
المؤذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد ترفع عنه بعض من اعترف بنفسه ما بناء الفرق بينهما اورده نقضا والزاما
وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق
الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد و
الصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها من هذه
الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات
الردية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا
ايضا ناش لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم لو كانا مخلوقين
لله تعالى فهما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى
يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم والساب واراد دخوله
النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى اقول
استعاذة الناصب الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى
بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية وقد علم بما ذكرناه قبل ذلك ان ما ذكره الناصب هاهنا كلها
سفه وخرافة اسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جبله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القايل بذلك
لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة
لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف
من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواطة وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف
بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الوالدين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ان اراد من جواز بعثة الرسل بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنع لانه لا يجب على الله شيء

وان اراد بنفي هذه الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلاً وان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا
عدم وقوع هنا فهو محال عادة فالتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه
بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى اقول ـــــــ نختار اولا الشق الاول
ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول بالعقل
السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن انحاء النقص والاختلال يحكم بامتناع
ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي
يفيدنا عدم وقوع هنا فهو على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه
فلا يفيدهم ذلك افادة قطعية بنقيض ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وبما قررناه ظهر ان ما ادعاه المص
عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستفهام الناصب على ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره
للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه قال ـــــــ المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تع
اشد ضررا من الشيطان لان الله تع لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه
ان يلجيه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تع وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي والدعاء
دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تع واما الله تع فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لكان يحسن من الكافر
ان يمدح الشيطان وان يذم الله تع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله
من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تع يخلق كل شيء والتعذيب مترتب
على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود
والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان التصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم
والله تع وان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره بكسبه والله تع بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر
وبث دلايل الوحدانية في الافاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تع والشيطان يغريه بالاغواء والوسوسة
فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تع بالشيطان الضار المضل ومن اين لزم هذا انتهى اقول ـــــــ
قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا يحصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجيب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية
دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار
كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يجترئ احد على مثلها اذا فقد الحياء ونهى
النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف
ان كان على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تع بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث الدلايل

الواصل

الوحدانية اه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تع بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي
ارتكبوه مهربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلايل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية
قال ـــــــ المص رفع الله درجته فمنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا
لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تع مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك
لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلم واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تع اسفه السفهاء وقد نزه الله
تع نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون انجعل المتقين كالفجار انتهى
قال ـــــــ الناصب خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب
وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا لانه يجب على الله تع اثابته فان الله تع متعال عن ان يكون اثابة
المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تع باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب
الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة والمراد به نفي الوجوب على الله وهو لا ينكر
الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور انتهى اقول ـــــــ ما ذكره ههنا
مدفوع بما ذكر مرارا سيما في الفصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان
الكسب بالمعاني الذي ارادوا منه فعلا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض
وما يلزم منه عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المص قدس سره قال ـــــــ المص رفع الله درجته
ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تع اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون
قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا
تعد نعمة كمن جعل الغير سما في حلوا واطعمه فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقران قد دل على انه
منعم على الكفار قال الله تع المر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم
بالضرورة من دين محمد صلعم انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى قال ـــــــ الناصب
خفضه الله اقول هذا ايضا من غرايب الاستدلالات فان نعمة الله تع على الكافر محسوسة والهداية اعظم
النعم وارسال الرسل وبث الدلايل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب
والخلق من الله تع ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله الله النار فان
الله تع يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره قلنا
في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر
وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان لانه كافر لانه يلزم ان لا يكون منعما

عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات توهمات وخرفات انتهى اقول فذمران
الكسب غير معقول اذ غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما
عليه يلزمه ايض بادخال النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره
الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال الادخال لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا
يقول المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا للعنان تامل الناظرين تماما في كلام السابق
من الفساد وانقياعه في اذهانهم انما يراى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال الخ
واجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه هذا مبنى على الكسب المنهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب اه فدليل على سوء فهمه وبعده عن مرتبة
ذوى التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم والحاصل
يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه للكافر على ان القول
بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا
على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باى وصف كان الكافر اه ففيه ان المص لم يدع وجوب تعلق
كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كونه للنعمة قال وقد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله
تعالى عليه نعمة اه وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول
عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر
غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على
الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث
عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الآخرة
يكون نعم الدنيا في حقه مقيده بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهم الناصب الراسخ في العذاب
الواصب قال المص رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجابر ومفسد
لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجابر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفى الاخر ولانه لما فعل العبد تسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا
سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير
فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله خالق كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاتحاد

وعلى التقديرين فان الخالق الشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما
قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال
هذا انتهى اقول قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة
بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا
بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
نفى الاخر وبقوله ولانه لما فعل العبد يسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما فلا يلتفت اليه وايض يتوجه
على ما قدمناه ونزيد عليه هنا ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبنى على ان الوصف انما
يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق ينحصر عنده ان لا
يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه قال المص
رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا
ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف
المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من فعله ولان القدر و
الدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من فعله ولان القدرة هل الاثر ان اثر فهو المطلوب والا كان
وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في
الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه
يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمة
ان يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في غاية الريان في الغاية
مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل النمل الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز
من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال الفرق بين القوي
والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار
القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى للافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة
بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله
تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم
ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في
الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق

الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة بحدوث
الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة
والداعية مع انهما غير موثرتين انتهى اقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في
امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان العادة تشكيك في
البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما
سبق من الفصول والابواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا
تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان
يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث
لا قبيح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
اقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم
الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح
ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى لا غير او منهما معا بالشركة بحيث لا
يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث يفعل الكفر ويعذب
من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع الظلم والثالث يلزم منه الظلم
لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المواخذة مع
قدرته وتسلطه ويواخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى ولا يتمكن من الفعل
بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز
استناد اثر لجاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى
ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرا منها انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته
في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك
كيف ما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما ترى
لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول انا اخبرنا بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله

تعالى وهو الهرب من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهنا في خطر الشرك
وهم يهربون من الشرك انتهى اقول قد مر ان ليس في القول بالكسب الا الكسب خطيئة وان التصرف في الملك
على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا خطاء ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب
للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هو احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم
باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه من الصحة جزء ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى
وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية
صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض
ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه
لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزايدة والروية على مذهب الخصم موجبا للشرك
المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملوء من اسناد
الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله
اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق هذا التخصص البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات
ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار ولا وجه لهولاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق
له نية المومن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان
الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من الايات الكتاب العزيز
ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له
وكذا الكفر اذ لا قايل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان
الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسايل النقلية ووجب الرجوع الى برهان الدلايل العقلية القطعية

وقد ذكرنا فيما سبق من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن
من اصنامكم الذين تجعلونها خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شي والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب
او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن
تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين
من دونه اذا هم يستبشرون أقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه
اصحاب التحصيل فليرجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع افعالهم تعالى بقضائه
وقدره فمردود بان الايات التي استدل بها المص من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي
استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الايات العامة ما عدا
افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلف الادلة العقلية للاشاعرة وقد تممنا الدلايل العقلية الدالة
على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة
عن ظواهرها المخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب
حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة
الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى الخ ففيه ان هذا خروج عن الانصاف
لانه انما يناسب حال من يسمي بالصفاتية القايلين بالصفات الزايدة المشاركة للذات تعالى في القدم واستغنائها
عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمي باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشارك
التي توهمه الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المص
رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين مما اقوى الوجوه عندهم
يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكر ما قالوا ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي
الاول قالوا لو كان العبد فاعلا لشي ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل
الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل
على الترك حال الايجاد اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه
بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي
بغير مرجح فان لم ينته الى الوجوب لكن حصول الرجحان مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة
التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت الرجح

في اخر فرجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي
الى الوجوب والا تسلسل وان امتنع وقوع الاثر الامع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور
ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه فكل ما لم
يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لو لم يقع لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع
غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة
قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من
الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلايل الايمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في
شبهة فايدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكروه في لزوم سقوط التكليف اذ لزم القايل بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا جائز الانفكاك
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف
واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم
في مسئلة علم الله تعالى بالاشيا قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا فقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى أقول الدليل الثاني ايضا مما ذكره
صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل الينا من كتب فخر الدين رازي
بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض لانه
يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا
فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه
اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف
كلام الاقوام واما ما زعمه من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق
وسيجي من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما
لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابدا الوجوه المتعددة في ذلك وان تلك الوجوه بعد في بطن
العلوم فافهم قال المص رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة

واما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لاينافي الامكان في نفس
الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد
يمكن وجوده منه ويمكن عدمه واذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر
خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوايب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك
جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب
يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لا يتمكن من الفعل
وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم متمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرايط ووجود
الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى اقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه
الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما بعد
اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان
المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لاينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس
القدرة بل يحققه واجبا بالغير لاينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد وايضا
من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد
قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب له يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية
بقوله لما امتنع ان يكون الخ فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما
يتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق
اخر متعلق بهذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امورا نتزاعيه اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها
والحاصل انا نريد فعلا واحدا والفعل يجد بعد القابل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل
وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد
ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار له يلزم الاضطرار
ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل
فيوجد المؤثر او العدم فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم
الجبر ولا يرجح من غير مرجح قولهم مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل
في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى قال الناصب

خفضه

٢٠

خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو
كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون
حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلابد
من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود
نقض انتهى اقول قد صرح المصنف بان الاول من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان
الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف مبني
على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولية الذاتية وما ذكره الناصب في
دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك
عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من شرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان
بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره
اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون
وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريبه ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه وله
يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض الاوقات
المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك تامل قال المصنف رفع الله درجته
الثالث لم لا يجوز ان يرجح القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح
وقد ذهب الى جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان
من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره
اناآن متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك
احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان
هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح الضدين والتمكن
من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود
الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال
وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين
لا يبالون في تضاد اقوالهم وتعاندها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن

لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن و تصور
المحمول الذى هو معنى كونه محتاجاً الى السبب ضرورى يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك
يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان كفتى الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قايل ترجحت احديهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح
على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت
الخشب وما ذكر من الامثلة كالجايع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهى يجب ان
يكون هناك مرجح لا يعلمه الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما
دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهى دعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم واما
قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح
للضدين اه فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد
الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك
يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود
المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون
القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق
بين ما هو مؤيد للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع
النقيضين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما
نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا يصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا
للضدين او لا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السادق الجلى الذى اعتاد سوق الحطب
من شاطي الفرات حسبان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذى فضحه في
اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الاديان انتهى اقول نعم قد اتفق العقلاء على ذلك
لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة
بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري
ايضا سيف الدين الابهرى الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشية على شرح المختصر فليطالع اصحاب
الناصب ذلك فيها ومن العجب ان الناصب شتم القايل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه
ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه ويؤيد تلك النسبة الحديث الذى وضعه المحدثون من الاشاعرة في

ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله صم وضع ايمان ابو بكر في كفة ميزان وايمان جميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة
التى كان فيها ايمان ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك
الميزان عيب البتة لان كان افضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم
بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصويبهم تفضيل ابي بكر على علي ع مع روايتهم عن النبي صم انه قال
لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل من الثالث
تجويزهم تعذيب الله تع للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا
من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح
العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح
بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل فيكون ذلك
مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق
المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصدوا
من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشئ بالقدرة
والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لا المتمكن
من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد
فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وههنا نظر مما قيل من انه على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه
وان ادعى بداهة بعضها فهو بنا في التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان
يكون على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا
من انه دليل صحيح بجميع مقدماته فتامل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق
وملكى المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة
انما هو لتسليم الناصب المقدمة التى ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس وان كان فاسد المقدمات
اذا سلمت يلزم منها قول اخر وقد يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم
واما ما ذكر من ان قول المص انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله
محذورا ففيه ان كلام المص هذا مع ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقى
الترديد امرا واقعيا او مطابقا لمذهب المستدل بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام وارد على